

Studia Culturae: Вып. 2 (28): Shola: К.А. Капельчук С. 176–187

## **К.А. КАПЕЛЬЧУК**

*магистрант*

*Европейский университет в Санкт–Петербурге*

### **«КОММУНИЗМ»: ИДЕЯ, ГИПОТЕЗА, СЛОВО\***

Статья посвящена определенному изводу современной дискуссии о коммунизме, среди участников которой для автора ключевыми фигурами оказываются А. Бадью, С. Жижек, Ж.–Л. Нанси. Угол рассмотрения дискуссии задается проблематикой телеологии истории: коммунизм, представляющий цель и горизонт классической марксистской философии истории, в поле актуальной мысли оказывается втянут в те коллизии вытеснения и реактуализции, что переживает и сам марксизм как историческое движение, переживающее новый подъем, будучи изъято из зон культурного отчуждения. Статус самого коммунизма в этом смысле оказывается проблематичен и рассматривается в таких несводимых терминах, как идея, гипотеза, слово. Для уточнения и разрешения данной проблемы автор прибегает к двоякой трактовке истории в работах Канта, обнаруживая в них некий выход из ловушки исторической телеологии.

Ключевые слова: коммунизм, история, телеология, историчность, идея, Кант, сообщество.

## **К.А. KAPELCHUK**

*M.A. student*

*European University in Saint Petersburg*

### **«COMMUNISM»: IDEA, HYPOTHESIS, WORD**

The article is dedicated to the certain issue of the modern debate on communism, the key figures in which are A. Badiou, S. Zizek and J.–L. Nancy. The context of consideration is determined by the problem of historical teleology: communism, which is represented as a goal and horizon of the classical Marxist philosophy of history, turns out to be engaged in the clashes of repression and reactualisation that Marxism itself is experiencing right now as a historical movement withdrawn from the areas of cultural repression. The very status of communism in this sense is considered to be problematical one and described in terms of idea, hypothesis and word. To clarify and resolve this issue, the author resorts to a dual reception of history in the works of Kant to find there a way out of the trap of historical teleology.

---

\* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект №14–18–00192), СПбГУ.

Key words: communism, history, teleology, historicity, idea, Kant, community.

Если попробовать назвать ту формулу, которая могла бы выразить и подытожить опыт рефлексии современности, заступающую на место промелькнувшего и ушедшего за горизонт «конца истории», то это, пожалуй, «возвращение вытесненного». Конституирование смысла события сегодня происходит и оказывается возможным не в терминах прогресса или упадка, завершения или начала, но в терминах вытеснения, симптома, повторения.<sup>1</sup> Своеобразным подтверждением этого тезиса оказывается инкорпорируемость в эту формулу, в том числе, по-видимости, иного способа конституирования смысла событийности, а именно коммунистического проекта. Каким образом возвращение, реактуализация, или повторение, становится сегодня своеобразной рамкой для идеи этого левого утопического горизонта? Прежде чем перейти к тем дебатам, которые существуют сегодня вокруг такого понятия, как коммунизм, сделаем шаг назад и обратимся к самой проблеме рефлексии современности.

По словам Фуко, впервые вопрос о современности как вопрос, «который проблематизирует одновременно отношение к настоящему, способ исторического существования и конституирование себя самого как автономного субъекта» [2], ставит Кант. Современная левая мысль остается связанной с этим вопросом, и, возможно, потому также в каком-то смысле не избегает и кантианской разметки исторической событийности. Такая разметка имеет отношение к тому, что называется регулятивной идеей, или идеалом, и колеблется между телеологической перспективой и перспективой события. Среди работ Канта, посвященных истории, можно выделить как те, в которых он исходит из понятия цели, приписываемой истории как, по сути, природному процессу, так и те, в которых он пытается обосновать само понятие исторической причины.

Кратко рассмотрим эти две линии кантовских рассуждений. История Кантом рассматривается прежде всего как имеющая цель. Эта цель, как и «первичное начало» [3. С. 72], в определенном смысле задается природой: «Не кто иной, как великая художница природа (*natura daedala rerum*), дает нам это поручительство (гарантию), обнаруживая очевидную целесообразность в механическом процессе и осуществляя согласие людей с помощью разногласия даже против их воли» [4. С. 26]. Но вместе с тем «не цели природы, которые покоятся лишь на эмпирических основаниях доказательства, а цель, определенно данная а priori чистым практическим разумом (в

---

<sup>1</sup> Теоретическое оформление эта идея получает не только лишь в психоаналитическом дискурсе, но также и в определенных изводах марксизма, структурализма, в частности, находит свое выражение в проблематике зон культурного отчуждения [1].

идее высшего блага), должна возместить недостаточность теории» [5. С. 106]. Таким образом, понятие о цели истории располагается где-то между природной телеологией, связанной с трансцендентальной постановкой вопроса, и учением о свободе, предполагающим метафизический ракурс.<sup>1</sup>

Поясняя различие целей природы и целей свободы, Кант указывает на то, что в природе а priori нам даны не сами цели, а лишь понятие о связи причины и следствия и, таким образом, «применение телеологического принципа к природе каждый раз эмпирически обусловлено» [5. С. 134]. Напротив, практические принципы а priori указывают цель. Мы мыслим историю как осуществление цели *в мире*, но как *положенную разумом*. Таким образом, пишет Кант, «чистая практическая телеология <...> не может упустить *возможность* целей в мире, дабы обеспечить чистому практическому учению о цели объективную реальность в отношении возможности объекта при осуществлении, а именно объективную реальность цели, содействовать которой в мире оно предписывает» [5. С. 135].

Но «не упуская возможность целей в мире» и указывая на такую цель истории как моральное совершенствование человеческого рода, Кант при этом «не упускает» из виду и несколько иной вопрос, который ставит, в частности, в «Споре факультетов»: «Находится ли человеческий род в постоянном продвижении к лучшему?» Данный вопрос касается уже не просто возможности целей в мире, но, скорее, их действительной реализации. Эта постановка вопроса соотносится с телеологическим подходом, который Кант демонстрирует в иных работах, но все же не сводится к нему. Фуко в курсе лекций «Управление собой и другими», анализируя кантовский «Спор факультетов», подчеркивает этот момент следующим образом: «на этот вопрос может ответить процесс, противоположный тому, в котором анализируется телеологическая структура истории. Нужно, говорит он (Кант. – К. К.), не следовать телеологической сетке, делающей возможным совершенствование, но вычленив в истории событие, выступающее как знак. Знак чего? Знак существования причины, постоянной причины, которая на протяжении всей истории вела людей по пути совершенствования» [7. С. 28].

Действительно, основные понятия, вокруг которых выстраивается рассуждение о том, на самом ли деле человечеством совершается про-

---

<sup>1</sup> «Принцип целесообразности природы (в многообразии ее эмпирических законов) есть трансцендентальный принцип. Ибо понятие объектов, мыслимых под этим принципом, есть лишь чистое понятие о предметах возможного опытного познания вообще и не содержит ничего эмпирического. Напротив, принцип практической целесообразности, который должен мыслиться в идее определения свободной воли, есть принцип метафизический, так как понятие способности желания как воли должно быть дано эмпирически (оно не принадлежит к трансцендентальным предикатам)» [6. С. 21–22].

движение к лучшему, это понятия причины, события и знака. Кант особо подчеркивает, что событие, о котором идет речь, должно рассматриваться «не как причина прогресса, а только как указывающее на него, как *исторический знак* (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon)» [8. С. 101].

Вернемся к комментарию Фуко: «Если и установлена причина постоянного совершенствования, мы не можем знать, действительно ли эта причина выступает условием наступления определенного события, показывающего, что причина и впрямь действует. В итоге Кант хочет сказать, что установление причины не может определить возможность следствий. Реальность следствия может быть установлена, только если изолировать событие, указывающее на причину» [7. С. 28].

Действительно, событие «изолируется», в том смысле, что, как пишет Кант, оно должно быть представлено как «событие, не определенное во времени и случайное» [8. С. 105]. Иначе оно само будет включено в логику причин и следствий, действенность которой Кант пытается обосновать. Но что это за событие, которое выступало бы как знак демонстрирующей, припоминающей и предсказывающей?

Кант обращается к теме Французской революции, размышлениями над которой, по всей видимости, данный текст и был изначально инициирован. Но сама революция плотно вписана в ткань исторической каузальности, несмотря на претензию ее прорвать, и Кант отказывает ей в статусе исторического знака. Дело не в самой революции, дело, как называет это Фуко, в ее «сценографии», в сочувствии зрителей. «Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, —эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию *отклик*, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве» [8. С. 102].

Таким образом, для события важнее оказываются не действия его участников, а переживания его наблюдателей. «Человеческому роду должен быть присущ известный опыт, который, находя выражение в каком-то событии, свидетельствовал бы о его свойствах и способности быть *причиной* своего движения к лучшему и его *творцом*» [8. С. 101]. Здесь отметаётся способ смотреть на историю как на связь событий, которая имеет каузальный характер. Сами отношения причины и следствия в отношении исторических процессов ставятся здесь под вопрос и требуют обоснования. Поэтому выходом не может служить также и обращение

к телеологии как целевой причинности. На место причины в обосновании морального прогресса Кант ставит событие, выступающее как знак.

Здесь мы подходим к той перспективе, которая, можно сказать, открывает измерение историчности. Зритель здесь не просто некий сторонний наблюдатель. Того зрителя, о котором пишет Кант в отношении исторического события, определяет особого рода участие и непредзаданность аффекта. Энтузиазм, по Канту, есть аффект, но наиболее близкий к идеальному и моральному, это некоторая склонность к добру, которая не может быть своекорыстна [8. С. 103]. Активность этого зрителя как раз и состоит в том, что он в каком-то смысле может себе позволить вырваться из причинно-следственной связи истории и встать на позицию того, кто считывает знаки. Здесь имеет место двойная рефлексия: революция вызывает рефлексию в виде отклика, граничащего с энтузиазмом, а этот отклик сам представляет собой некий знак, рефлексирующийся тем, кто считывает его как знак истории – и одновременно этот отклик переживает, иначе он не смог бы представить его в качестве доброго знака. Такое событие не могло бы иметь места без опосредования как просто рефлексии революции, поскольку субъект здесь учреждается именно в двойной рефлексии, позволяющей перенести основание этой рефлексии внутрь самого субъекта – как собственный отклик на событие. Событие, таким образом, это рефлексия события, данного как отклик.

Итак, идея всемирной истории и прогресса лежит в телеологической плоскости рассуждений Канта, но, как мы показали, отнюдь не исчерпывает его подхода к проблеме истории. Иная перспектива включает определенное, как сказал бы Фуко, «ситуирование» себя по отношению к событию, не выводимому из этой Идеи, но делающему вообще подобную Идею возможной.

Этот экскурс понадобился нам в отношении дискуссии о коммунизме, поскольку, во-первых, само ее возобновление рефлексировается участниками как некое специфическое событие современности, а, во-вторых, в эту дискуссию напрямую вовлекается кантовская концепция регулятивной идеи. Во введении книги, выпущенной в 2010 году под названием «Идея коммунизма», составленной по итогам одноименной конференции и представляющей собой, по сути, сборник статей, Славой Жижек и Костас Дузинас пишут: «Длинная ночь левых близится к завершению. Поражение, разоблачения и отчаяние 1980-х и 1990-х, триумфаторы "конца истории", однополярного мира американской гегемонии – все это очень быстро становится устаревшими новостями. В Европе в 2000 году Юрген Хабермас и Ульрих Бек восторгались по поводу Европейского Союза и его единой валюты, пророча ему стать моделью будущего человечества. Насколько иначе реальность предстает сегодня!» [9. Р. vii].

Можно сказать, что такую рефлексию разделяет подавляющая часть левых теоретиков, отмечающих приход долгожданного конца «конца истории», «конца идеологии» и т.д. Контекст описания этих событий, как правило, включает в себя два обстоятельства: с одной стороны, описание множества факторов экономического и политического характера, приведших к такому кризису, с которым не может справиться сам капитализм, с другой, напоминание о той «верности событию», которую, не смотря ни на что, хранили левые.

Свою речь 23 мая 2015 года на конференции «Вещь себя: прошлое и настоящее в философии субъекта» Лоренцо Кьеза начинает уже с констатации: «Я начинаю свой доклад с той исходной предпосылки, которую беру как нечто само собой разумеющееся: без сомнения, сегодня более не является постыдным, по крайней мере в университетском дискурсе некоторых англоязычных кругов, заново вводить в философский оборот новую «коммунистическую гипотезу» [10].

Таким образом, можно говорить об уже в некотором смысле сложившейся новой истории современности левых – это современность, заданная возобновлением, продолжением прерванной линии. При этом, однако, сам смысл этого возобновления может осознаваться недостаточно ясно и определенно, а вопрос об этом смысле небезразличен тому, что здесь же обсуждается как идея коммунизма. Вспомним те две линии, которые мы выделили в понимании истории Кантом – телеологическая линия, исходящая из целевой причинности истории и регулятивной идеи, и линия знака, которая связана с неким откликом на событие, указывающим на причину, действующую в истории, но всегда допускает ее бездействие, адинамию. Эти две линии можно рассматривать как дополняющие друг друга: теория знака может служить всего лишь дополнением и подтверждением линии телеологии, но, возможно, принципиальным является сохранение на равных обоих направлений мысли и нередуцируемость знака к причине. Можно сказать, что современная ангажированная мысль исходит из того, что называется знаком, то есть она явным образом разделяет некоторый энтузиазм и отклик на событие, на конец «эпохи конца». Это событие дробится на множество происшествий – башни-близнецы, финансовый кризис, банковский кризис и т.д. И хоть свидетельствовать о совершенствовании моральной природы человека, которое так заботило Канта, могут они едва ли, для левых это признаки того, что капиталистическая мечта так и не воплотилась в реальность и не слилась с ней, а значит, остается шанс для коммунизма. Однако коммунизм тут же начинает мыслиться как регулятивная идея, и логика знака заменяется логикой телеологии.

В этом состоит внутренняя проблема такого дискурса: провозглашая знак постоянно действующей причиной, от него требуют приостановить дискретность и перейти в непрерывность тотального исторического про-

цесса. При этом отклонение от такого перехода рассматривается представителями этого дискурса весьма критически. Так можно описать двойственность отношения Бадью к Сартру. Последний, как философ, мыслящий идею коммунизма по ту сторону цезуры, что отделяет прервавшуюся традицию от своего современного возобновления, определяет коммунизм как «непреодолимый горизонт нашего времени». И Бадью в целом разделяет это определение: «Слово "коммунизм" обозначает эту совокупность весьма общих умственных построений. Эта совокупность представляет собой горизонт любого начинания, сколь ограниченным бы оно ни было во времени и пространстве, в котором человек, порывая со строем установленных мнений (то есть необходимостью неравенства и государственных инструментов его защиты), вносит свой вклад в политику освобождения» [11, 127].

Коммунизм при этом может выступать горизонтом именно как идея, а именно, «коммунизм – это идея, касающаяся судьбы рода человеческого», – цитирует Бадью Маркса «Экономически-философских рукописей 1844 года» [12]. И эта идея носит тот самый кантовский смысл, о котором речь шла выше: «если говорить в манере Канта, речь идет об Идее, функция которой является регулятивной, а не программной. Абсурдно называть коммунистические принципы (как я их определил) утопией, как это часто происходит. Они представляют собой интеллектуальные схемы, которые все время актуализируются, всякий раз по-разному, и служат для того, чтобы проводить демаркационные линии между различными типами политики. В общем и целом, если мы возьмем определенный исторический эпизод, то он либо совместим с этими принципами, и тогда можно говорить, что он имеет освободительный характер, либо их отвергает, стало быть, является реакционным. "Коммунизм" в этом смысле – нечто вроде эвристической гипотезы, которая часто используется в дискуссиях, при этом само слово может и не упоминаться» [11, 127].

Таким образом, эта идея носит смысл горизонта и смысл гипотезы одновременно. Гипотеза при этом не нечто произвольное, она, с точки зрения Бадью, не имеет альтернатив: «кто отказывается от этой гипотезы, немедленно подчиняет себя рыночной экономике, парламентской демократии (приспособленной для капитализма формы правления) и неизбежной "естественности" самого чудовищного неравенства» [11, 125]. И в этом Бадью также следует за Сартром: «в одной из бесед Сартр заявил примерно следующее: "Если коммунистическая гипотеза не верна, если она неосуществима, значит род человеческий ничем не лучше семейства муравьев или термитов"» [11, 130].

Но здесь же Бадью и Сартр некоторым образом расходятся. Недостижимость горизонта для последнего обуславливает особое, циклическое понимание истории, на что обращает внимание Бадью и подробно анали-

зирует Къеза: «Согласно Бадью, сартровский "диалектический гуманизм" идет дальше гегелевского (или точнее, дальше упрощенных, но широко распространенных интерпретаций гегелевской диалектики), тем не менее, в то же время он остается запертым внутри понятия исторической цикличности, или, во всяком случае, цикличной исторической последовательности, для которой "практическая свобода" политического субъекта ("индивидуальный праксис" и "сливающаяся группа", следуя сартровской терминологии) возникает только в специфические моменты под видом антагонизма или насилия. <...> "серийная пассивность – условие коллективной активности" <...> Как верно возражает Бадью, эта политическая установка полностью несовместима с фундаментальной марксовской идеей коммунизма» [10].

Идея цикличности истории и дискретности тотализации, вырывающей субъекта из пассивности и небытия на какой-то относительно краткий период бунта, субъекта, который с неизбежностью растворяется в «нормальном состоянии» институционализации, поддается в этом смысле критике со стороны «новых» марксистов.

Но можно заметить, что и сам Бадью подвергается критике именно за подобную трактовку идеи и концепцию истории, причем не только со стороны таких теоретиков, которые критикуют коммунизм как идею и противопоставляют ее «реальным» действиям пролетарских коллективов и профсоюзов (Алекс Каллиникос), беря за основу иное определение коммунизма, «коммунизм – это реальное движение, которое упраздняет современную систему» [13], но также и со стороны, например, Славоя Жижека: «Несмотря на то, что он это отрицает, Бадью, безусловно, кантианец. Даже его видение коммунистической идеи пронизано кантовской регулятивной идеей. И он противится взаимодействию этой идеи и реальной социальной жизни. Для него это историзм, вы попадаетесь в ловушку историков. На мой взгляд, необходимо переключиться с Канта на Гегеля. Для Гегеля идея – это не идеал, не антоним реальности, но что-то, что само в себе содержит потенциал для реализации. Это может показаться идеализмом, но это именно то, о чем говорил Маркс, о создании коммунизма как реального движения. Возможно, наши разногласия начинаются с определения этого реального движения» [13].

Жижек критикует Бадью как кантианца, но фокус критики здесь направлен именно на то место рассуждений Канта об идее, в котором появляется необходимость говорить о знаке. Как мы можем знать, что регулятивная идея на самом деле действует в историческом процессе в качестве причины? Другими словами, как мы можем говорить о ее реальности? Но хоть основной аргумент Жижека направлен против понятия регулятивной идеи, он не упускает из вида и понятие кантовского «энтузиазма». Более того, он отдает ему должное. В качестве примера он приводит победу



Барак Обама на выборах президента США: «Триумф Обамы – знак чего-то большего. Потому-то один мой американский друг, матерый левак, не строящий никаких иллюзий, вопил больше часа, когда пришло известие о победе Обамы. Каковы бы ни были наши сомнения, опасения и компромиссы, в такие мгновения энтузиазма каждый из нас свободен и принадлежал царству универсальной свободы человечества» [14].

Правда, как мы видим, пример, приводимый Жижекком носит не совсем тот же характер, что кантовский. Французская революция не вызывает энтузиазм сама по себе как некое позитивное событие, особая природа энтузиазма в изначальном кантовском рассуждении не связана напрямую с удовольствием от происходящего и имеет некоторые аналогии с возвышенным [15]. Поэтому когда Жижек отвечает на вопрос «Чего же недостает в этом кантовском энтузиазме?», и пытается ответить на него, обращаясь к Гегелю, не только испытывавшему энтузиазм по поводу Французской революции, но также и революции Гаитянской, как показывает Сюзан Бак-Морс, то он делает круг и лишь возвращается к той самой «вечной идее», которую критиковал в связи с Бадью: «вечная Идея "культурной революции" выживает после своего поражения в социально-исторической реальности, она продолжает жить подпольной, призрачной жизнью, как некий дух несбывшейся утопии, который не дает покоя грядущим поколениям и терпеливо дожидается следующего воскресения. <...> Ведь без этой идеи, подпитывавшей революционный энтузиазм, "культурная революция" стала бы в еще большей степени "громким преступлением, уничтожающим другое преступление". <...> Вопреки всем иерархическим установлениям, эгалитарная универсальность напрямую пришла к власти. Такое развитие событий было явственно различимо при гегелевском подходе: нисколько не сводя революционный взрыв к его конечному результату, он в полной мере признает его универсальный, "вечный" момент. Таким образом, коммунистическая Идея сохраняется» [14].

Поэтому и сам контекст «Размышлений в красном цвете» Жижек описывает через работу Ленина 1922 года «О восхождении на высокие горы», повторяющую в определенном смысле ту ситуацию, которую сегодня переживают левые, – ситуацию нового начала.

Таким образом, на основании этих небольших сопоставлений мы можем предположить, что теоретическое затруднение, лежащее в основе мысли об идее коммунизма, связано с проблематичностью разрыва, пролегающего между дискретностью считывания знака и непрерывностью телеологической оптики, разрыва между событием как знаком и идеей как причиной. Критика дискретности оборачивается утверждением вечной идеи, которая в истории возвращается и актуализируется, но сама форма актуализации остается непроясненной.

Конечно, нельзя сказать, что Жижек и Бадью не видят проблемы или не пытаются ее разрешить. Здесь можно сослаться в том числе на их статьи в упоминавшейся выше книге «Идея коммунизма». Но, возможно, есть и альтернативный путь, смысл которого состоит не в том, чтобы разрыв между этими двумя, выделенными нами, линиями (телеология идеи и дискретность события, трактуемого как исторический знак) закрыть, но в том, чтобы его, напротив, углубить.

Осмысляя идею как универсальную, противопоставленную действительности, мы мыслим ее как возможность, противопоставленную действительности. И хотя Жижек против такого прочтения универсальности разворачивает всю диалектику ретроактивности события, как мы видели, он все же приходит к тому, что вводит в свое рассуждение концепцию вечной идеи.

Иной сценарий переосмысления возможности и действительности предлагает Агамбен в его понятии «возможности не», на основе которого он мыслит сообщество [16]. Но можно ли помыслить сообщество как коммунизм? Обратим внимание на еще одну статью из «Идеи коммунизма», само название которой сопротивляется общему заголовку изнутри самой книги. Это статья Нанси «Коммунизм, слово» [17]. Вступление статьи можно прочитать как критический ход по отношению к понятию идеи: «не слово до понятия, но слово как понятие и как исторический агент» [17, Р. 145]. Здесь Нанси обращается к этимологии слова, к его исторической судьбе, и открывает в нем все те мотивы, которые мы без труда можем опознать как описание непроизводительного сообщества.

Здесь можно привести несколько цитат. Различая смысл приставки «ко-» в словах «коллектив» и «коммунизм», Нанси явно переносит на второй все коннотации сообщества – бытие–с, смысл: «Это вопрос онтологии: *ко-* в коллективизме – это просто внешнее "*бок о бок*" ("*side by side*"), которое не предполагает никаких отношений между рядоположенными таким образом членами (*sides*) или между частями (*parts*) этого "*partes extra partes*". *Ко-* в коммунизме – иного рода. Это, пользуясь терминами Хайдеггера, *mit* из *Mitsein*, не *категорическое*, но *экзистенциальное* "*с*" (*mit, ко-*). <...> Экзистенциальное *с* предполагает <...> что *с* принадлежит к самому устройству или диспозиции, или, если угодно, бытию нас самих. И даже более того. Только в подобном случае мы можем говорить о каком-то "*мы*" – или точнее, только в этом случае для *мы* становится возможным быть высказанным. И еще точнее: если такое *мы* (*the we*) может быть каждый раз лишь *речевым актом*, тогда только *мы* (*a we*) в экзистенциальном высказывании и может *представлять* его смысл (в чем именно этот смысл состоит, это другой вопрос. Пока что я лишь отмечаю, что это предполагает отношения, а не простое *бок о бок*). <...> Объединяя различные аргументы, я прихожу к тому, что могу сказать, *коммунизм* – это речевой акт экзистенции, поскольку онтологически он

есть бытие–сообща (being-in-common). Этот речевой акт заявляет (права на) (claims (for)) онтологическую истину *общего* (*common*), то есть отношение, которое в конечном счете есть не что иное как смысл» [17, Р. 148–149].

Такое описание коммунизма, казалось бы, лишено той изначальной интриги историчности, которую открывает для нас Кант в его рассуждении о современности, но это лишь до тех пор, пока само слово как смысл – не лежащий за этим словом, но в этом слове представленный, как сам речевой акт, – не будет наделено социально–политическим измерением. Не через имманентную телеологию, но через трансцендентность знака.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Троицкий С. А. Проблема терминологической точности при изучении зон культурного отчуждения // НЛО. 2015. №133.
2. Фуко М. Что такое просвещение. <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/nachala.txt> (дата обращения: 25.11.2015).
3. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Собр.соч. в 8 т. Т. 8. – М.: Чоро, 1994.
4. Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр.соч. в 8 т. Т. 7. – М.: Чоро, 1994.
5. Кант И. О применении телеологических принципов в философии // Кант И. Собр.соч. в 8 т. Т. 8. – М.: Чоро, 1994.
6. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр.соч. в 8 т. Т. 5. – М.: Чоро, 1994.
7. Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. – СПб.: Наука, 2011.
8. Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собр.соч. в 8 т. Т. 7. – М.: Чоро, 1994.
9. Douzinas C., Zizek S. Introduction: The Idea of Communism // The Idea of Communism. – Verso, 2010.
10. Chiesa L. Human, Inhuman, and Humanism: Sartre and Badiou. Доклад на конференции «Вещь себя: Прошрое и настоящее в философии субъекта», ЕУ в СПб, 23.05.2015 (на правах рукописи).
11. Бадью А. Обстоятельства, 4: Что именует имя Саркози? – СПб.: Академия исследования культуры, 2008.
12. Бадью А. Сделует ли отказаться от коммунистической гипотезы? <http://left.by/archives/2515> (дата обращения: 25.11.2015).
13. Жижек, Каллиникос, Холловэй: Идея коммунизма. <http://red-sovet.su/post/18017/zizek-callinicos-holloway-the-idea-of-communism> (дата обращения: 25.11.2015).
14. Жижек С. Размышления в красном цвете. М.: «Европа», 2011.
15. Магун А. В. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт–Петербурге, 2008.
16. Нанси Ж.–Л. Непроизводимое сообщество. – М.: Водолей, 2009.
17. Nancy J.–L. Communism, the Word // The Idea of Communism. Verso, 2010. \

#### TRANSLIT

1. Troickij S.A. Problema terminologicheskoy tochnosti pri izuchenii zon kul'turnogo otchuzhdenija // NLO. 2015. №133.
2. Fuko M. Chto takoe prosveshhenie. <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/nachala.txt> (data obrashhenija: 25.11.2015).
3. Kant I. Predpolagaemoe nachalo chelovecheskoj istorii // Kant I. Sobr.soch. v 8 t. T. 8. – M.: Choro, 1994.

4. Kant I. K vechnomu miru // Kant I. *Sobr.soch.* v 8 t. T. 7. – M.: Choro, 1994.
5. Kant I. O primenenii teleologicheskikh principov v filosofii // Kant I. *Sobr.soch.* v 8 t. T. 8. – M.: Choro, 1994.
6. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdenija // Kant I. *Sobr.soch.* v 8 t. T. 5. – M.: Choro, 1994.
7. Fuko M. Upravlenie soboj i drugimi. Kurs lekcij, pročitannyh v Kollezhe de Frans v 1982–1983 uchebnom godu. – SPb.: Nauka, 2011.
8. Kant I. Spor fakul'tetov // Kant I. *Sobr.soch.* v 8 t. T. 7. – M.: Choro, 1994.
9. Douzinas C., Zizek S. Introduction: The Idea of Communism // *The Idea of Communism.* – Verso, 2010.
10. Chiesa L. Human, Inhuman, and Humanism: Sartre and Badiou. Doklad na konferencii «Veshh' sebja: Proshloe i nastojashhee v filosofii sub#ekta», EU v SPb, 23.05.2015 (na pravah rukopisi).
11. Bad'ju A. *Obstoitel'stva*, 4: Chto imenuet imja Sarkozi? – SPb.: Akademija issledovanija kul'tury, 2008.
12. Bad'ju A. Sdeluet li otkazat'sja ot kommunisticheskoj gipotezy? <http://left.by/archives /2515> (data obrashhenija: 25.11.2015).
13. Zhizhek, Kallinikos, Hollovvej: Ideja kommunizma. <http://red-sovet.su/post/18017/zizek-callinikos-holloway-the-idea-of-communism> (data obrashhenija: 25.11.2015).
14. Zhizhek S. *Razмышlenija v krasnom cvete.* M.: «Evropa», 2011.
15. Magun A. V. Otricatel'naja revolyucija: k dekonstrukcii politicheskogo sub#ekta. – SPb.: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt–Peterburge, 2008.
16. Nansy J.–L. *Neproizvodimoe soobshhestvo.* – M.: Vodolej, 2009.
17. Nancy J.–L. *Communism, the Word* // *The Idea of Communism.* Verso, 2010.